

WEISS JÁNOS

Az észről a szellemhez való átmenet (Kísérlet a német idealizmus egyik epizódjának rekonstruálására)

Jacob Böhme a *Christosophia* hatodik könyvecskéjének elején ezt írja: „AZ ÉSZ ÍGY BESZÉL: Sokat hallok Istenről; mondják, van valamiféle Isten, aki mindeket teremtett, mindent fenntart és hordoz, de még nem láttam senkit és nem is hallottam senkiről, aki látta volna Istent, vagy meg tudná mondani, hol lakik Isten s mi az ő lényege.”¹ Az ész így egyértelműen Istenen kívül helyezkedik el, ő csak hallomásból ismeri Istent, a róla való beszédet megalapozatlannak tartja; és ezzel szemben a tapasztalatra hivatkozik. A tapasztalat középpontjában pedig Isten térbeli-kozmológiai lokalizálhatatlansága áll. Az ész így a világ immanens értelmezésének és magyarázatának közege. Ez az immanens magyarázat arra a kényszerre épül, hogy Isten hiányában a világ dolgai, eseményei és összefüggései véletlenszerűvé válnak. Böhme a fizikai kontingenciáról szinte észrevétlenül áttér a morális kontingenciára: „Az ész [...] arra a következtetésre jut, hogy a dolgok a véletlen alapján mennek végbe, és Isten – akinek fel kellene karolnia a szenvedőt – nem létezik, hisz hagyja, hogy azok, akik benne bíznak, nyomorban tengődjenek [...].”² Ennek a tradíciónak az egyik legjelentősebb dokumentuma a 37. zsoltár. „Ne haragudj azokra, akik rosszat tesznek, ne irigyeld a gonosztevőket, mert mint a fű, hamar elhervadnak, mint a zöldellő növény. Remélj az Úrban és tedd a jót, akkor megmaradsz földeden és biztonságban élsz.”³ Az ész mintha azt mondaná, hogy ez az ígélet nem teljesült: bárhová is nézünk, mindenütt azt látjuk, hogy a gonoszok és a hitetlenek sokkal inkább boldogulnak, mint az erényesek és az istenfélők. És meglehet, ebből a tapasztalatból indult ki a felvilágosodás is, amely az ész fogalmát próbálta uralomra juttatni: ha nincs egy gondoskodó Isten, akkor végre ki kell dolgozni a világ immanens magyarázatát. Böhme – mintegy előrenyúlva – azt állítja, hogy ez a magyarázat elhibázott, az

¹ Böhme 2009. 257.

² Uo.

³ Zsoltárok 37,1–5. Ford. Gál Ferenc és mások. Luther (némileg modernizált) fordításában: „*Erzürne dich nicht über die Bösen; sei nicht neidisch auf die Übeltäter. | Denn wie das Gras werden sie bald abgehauen, und wie das grüne Kraut werden sie verwelken. | Hoffe auf den HERRN und tue Gutes; bleibe im Lande und nähre dich redlich.*”

ész ugyanis félreérti önmagát, mintegy felfuvalkodik. Az ész *nem képes* meglátni a világ valóságos alapját. „Az ész olyan természetes életforma, melynek alapja az időbeli kezdetben és végben van, s így nem tud eljutni [...] a természetén túl rejlő alapzathoz [...]”.⁴ De az ész éppen azt állítja, hogy nincs is ilyen alapzat, nincs mihez eljutni. Ebben a vonatkozásban azonban az ész téved, mégpedig azért, mert a maga kialakulását, a maga teremtettségét nem veszi figyelembe. „Az ész tulajdonképpen csak ebből érti meg, hogy egy természetén túli alapzatról származik, és léteznie kell annak az Istennek, aki őt is az élet és az akarati megnyilvánulás körébe juttatja.”⁵ Böhme így egyértelműen azt mondja, hogy az ész és az *isteni tudomány* csatáját az utóbbi nyeri meg; az ész korlátja ugyanis abban áll, hogy nem tudja megragadni a teremtettséget. Alapvető törekvéseiket tekintve mind Schelling, mind Hegel az észfogalomnak ezt a hiányosságát próbálják korrigálni. Az ész fogalmát úgy próbálják átalakítani, hogy éppen ez válhasson az „isteni tudomány” tárgyává. Közvetlenül 1800 után ez a kérdés vált a német idealizmus legalapvetőbb problémájává. Az alábbiakban e kérdés értelmezésének és megválaszolásának történetét szeretném felvázolni. Reményeim szerint így új fénybe lehet állítani német idealizmus 1800 utáni korszakát.

I.

Schelling már gyerekkorától jól ismerte Böhme munkáit; tulajdonképpen egész életművét értelmezhetnénk a Böhmevel folytatott párbeszédként. Közvetlenül a századforduló utáni időben (vagyis *A transzcendentális idealizmus rendszerének* megjelenését követő hónapokban) Schelling – egy különös kihívással szembe-sülve – az ész fogalmát az isteni tudomány, vagyis a filozófia tárgyává próbálja tenni. Erre a lépésre Schellinget az a kritika ösztönözte vagy bírta rá, amelyet Carl Leonhard Reinhold fogalmazott meg *A transzcendentális idealizmus rendszerével* szemben. Reinhold – már jóval túl a filozófiai pályafutásának zenitjén⁶ – utolsó erejét latba vetve még megírt egy olyan recenziót, amely új útra terelte a német idealizmus egész történetét. És most tekintsünk el attól a némileg groteszk körülménytől, hogy Reinhold nagy valószínűséggel csak a könyv bevezetését olvasta el. A bevezetésben Schelling a filozófia két lehetséges útját vázolta föl: „Tehát csak két eset lehetséges. A. *Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele?* [...] B. *Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely*

⁴ Böhme 2009. 257.

⁵ Uo.

⁶ Habár mindössze negyvenhárom éves ekkor, de már hat év óta nem Jénában, hanem Kielben professzor.

*meggyezik vele?*⁷ Az első a természetfilozófia, az utóbbi a transzcendentális idealizmus megközelítése; ezeket Schelling egyenrangú koncepcióként állítja egymás mellé. Reinhold viszont a következő nagyon egyszerű kérdést teszi föl: „Mi jogosítja fel [a szerzőt] arra az állításra, hogy a természetben mint természetben nincs tudat és az énben mint énben nincs természet? Mi jogosítja fel őt arra, hogy a tudás *pusztán objektív* és *pusztán szubjektív* oldalát *feltétlenül* és ennyiben önkényesen *szembeállítsa egymással* [...]?”⁸ E kérdés fonákja egyértelműen az, hogy ennek a megkülönböztetésnek semmiféle legitim alapja sincs. De ha ez így van, ennek kétféle következménye lesz: (a) az abszolútumnak nincs genezise, az abszolútum nem ragadható meg a maga kialakulásában, (b) az abszolútumot nem lehet megközelíteni vagy lépésről lépésre kibontani. Schelling mindkét következményt elfogadja: egy és csak egy abszolútum van, és ez az abszolútum mozdulatlan. Persze Schelling a reinholdi hatást eltussolandó, mindent megtesz annak érdekében, hogy az új koncepciót a saját két korábbi filozófiájának egyesítési kísérleteként mutassa fel. „Miután több év óta egy és ugyanazt a filozófiát [...] két teljesen különböző perspektívából, mint természet- és transzcendentál-filozófiát próbáltam kifejtetni, most [...] arra látom ösztönözve magam, hogy korábban, mint ahogy akartam, a különböző kifejtések alapjául szolgáló rendszert magát is bemutassam, és azt, ami eddig csak az én számomra létezett [...], most mindenkinek a tudomására hozzam, aki érdeklődik e tárgy iránt.”⁹ Schelling megpróbálja a hatást eltakarni, és úgy tesz, mintha a korábbi ezoterikus filozófiáját most csak egzoterikussá tenné. Mindenesetre azt mondhatjuk, hogy a schellingi abszolútum a Reinhold-kritika nyomán egységessé és mozdulatlanná válik. A hatás látszatának elkerülése végett Schelling egy új kifejezést is bevezet az abszolútum megjelölésére: így jutunk el az „ész” fogalmához.¹⁰ (Elhibázott lenne, ha az „észnek” ezt a fogalmát egyszerűen a felvilágosodásra próbálnánk visszavezetni. A felvilágosodásban – ugyanúgy, mint később *A tiszta ész kritikájában* is – az „ész” az emberi megismerőképeség fogalma.) „Észnek az abszolút ész-t nevezem, vagyis az ész-t, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”¹¹ Már ebből a leírásból is egyértelműen kiderül, hogy itt az abszolútum új fogalmáról van szó. De ezen a ponton mégis tanácsosabb lenne körültekintőbben eljárni: nem elégedhetünk meg azzal, hogy az „észről” beszélve Schelling tulajdonképpen az abszolútumra gondol, és hogy óriási erőbedobással próbálja távol tartani a Reinhold-hatásnak még

⁷ Schelling 1983. 36 és 38.

⁸ Reinhold 1979. 284.

⁹ Schelling 1985a. 39. Magyarul: Schelling 2011. 57.

¹⁰ Schelling mintegy azt sugallja, hogy ez mélyebben helyezkedik el, mint a korábban elemzett abszolútum, de ez képtelenség. „Csakugyan értelmetlen volna valami abszolútabbat keresni az abszolútnál az ismeret és az igazság garantálására. Az abszolútumon túl nem marad tér a kinyilatkoztatás számára.” Schmidt-Biggemann 2011. 133.

¹¹ Schelling 1985a. 46. Magyarul: Schelling 2011. 62.

a látszatát is. (Hogyan is írhatta le volna egyébként a tőle meglehetősen szokatlanul súlyosan denunciáló mondatokat?)¹² De abból mindenesetre kiindulhatunk, hogy Schelling az abszolútumot *észként* határozza meg: „Az észben kívül semmi nincs, és minden az észben van.”¹³ Ez a mondat az abszolútumot egy új attribútummal ruházza fel: az abszolútum most már nemcsak a szubjektum és az objektum azonosságát jelenti, hanem az egész mindenséget is átfogja. Pontosabban: a mindenséget, ahogy az a filozófia számára megjelenik. „A filozófia álláspontja az ész álláspontja. Ennek megismerése a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”¹⁴ Ez a mondat a kanti koncepció háttere előtt talányosnak tűnik. Talán azt mondhatnánk, hogy a kanti megismerőképességek közül Schelling számára csak az ész létezik, az ész a megismerés egyetlen közege. Schelling nem dolgozza ki ezt a transzformációt, de nagy valószínűséggel úgy kell elképzelnünk, hogy az ész integrálja vagy fölszívja önmagába a másik két megismerőképességet, az érzékiséget és az értelmet. Másként fogalmazva: az ész így már nem a megismerés csúcsa, hanem a megismerőképesség átfogó fogalma. „Az ész tehát Egy, abszolút értelemben.”¹⁵ Azt is könnyű továbbá észrevenni, hogy Schelling az ész elsősorban ontológiai fogalomnak tekinti; ezt mutatja az „ész” következő meghatározása: „nincs rajta kívül semmi, és minden benne van.”¹⁶ De mit jelenthet az, hogy minden dolog vagy minden létező az észben van? „A filozófia [...] a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”¹⁷ Vagyis a dolgok az észben mindig „magukban valóak”. E tétel kimondásakor Schelling valószínűleg a következő kanti mondatra gondolhatott: „a feltétlen nem a dolgokban mint általunk ismert (számunkra adott) tárgyakban, hanem mint általunk nem ismert, magukban való dolgokban rejlik.”¹⁸ Ha figyelembe vesszük, hogy a „feltétlen” (*das Unbedingte*) tulajdonképpen az abszolútum fordítása, akkor azt mondhatjuk,

¹² Reinhold „a legnaivabb nyíltszívűséggel bevallja, hogy »ő a legújabb filozófiai forradalomnak sem a kezdetén, sem a közepén, sem röviddel a vége előtt (értsd a végén) nem volt tudatában annak, hogy tulajdonképpen miről is van szó« –, [...] ennek a »forradalomnak« a kezdetén Kant elvakult követője volt, aztán később a csalhatatlan katolikus filozófiát hirdette, és végül belevetette magát a tudománytan ölébe, mindig a maga legmélyebb meggyőződését bizonygatva [...]” Schelling 1985a. 43. és 2011. 59–60.

¹³ Schelling 1985a. 47. És Schelling ezt – szinte Spinoza stílusában – bizonyítani is próbálja: „Mert tegyük fel, hogy van valami rajta kívül; akkor vagy önmagáért valóan van rajta kívül, és így szubjektív, ami szemben áll az előfeltevéssel, vagy nem önmagáért valóan van rajta kívül, és akkor ehhez a rajta kívül lévőhöz úgy viszonyul, mint egy objektív az objektívhez, s így ő maga is objektív, ami szintén az előfeltevés ellen irányul.” Uo. Magyarul: Schelling 2011. 62.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Schelling 1985a. 48. És a bizonyítás: „Tegyük fel a következő lépésben, hogy az ész nem egyenlő önmagával, akkor az, ami által nem egyenlő önmagával – mivel rajta kívül [...] semmi sincs [...] –, megint csak benne lenne, vagyis az ész lényegét fejezné ki.” Uo. Magyarul: Schelling 2011. 63.

¹⁶ Schelling 1985a. 47.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Kant 2004. 84. (B 45).

hogy az abszolútum a dolgokat magukat is átalakítja, méghozzá magukban való dolgokká teszi őket. Schelling ezzel a koncepcióval a novalisi *Virágpor-töredékek*-ben lévő abszolútumkoncepcióval polemizál. Az első *Virágpor-töredék*ben ezt olvashatjuk: „Mindenütt a feltétlent [az abszolútumot] keressük, és mindig csak dolgokat találunk.” (A két tagmondat németül még rímel is egymásra: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.”)¹⁹ Novalisnál az abszolútum a dolgokon túl (a dolgok „fölött”) helyezkedik el, amelyre csak törekszünk-törekszünk, de mindig és szükségképpen benne maradunk a dolgok kontextusában, vagyis a világ immanenciájában. Másként fogalmazva azt is mondhatjuk, hogy a világ elvesztette a maga transzcendens dimenzióját, és elmerült a saját immanenciájában. Schelling szerint az ész (vagy az abszolútum) áthathatja magukat a dolgokat; a dolgok így egyetemesen ésszerűvé válnak, de a kanti koncepció szerint megismerhetetlennek is kellene lenniük. „A magában való dolgot [...] egyáltalán nem ismerjük, és nem is ismerhetjük meg, sőt még a tapasztalatban sem tudakozódhatunk utána.”²⁰ Úgy tűnik, hogy ezzel olyan megoldhatatlan nehézségekbe bonyolódunk, amelyekből csak két kivezető út lehetséges. (1) Kiindulhatnánk a magában való dolog fogalmából, és azt mondhatnánk, hogy ezt mindenekelőtt a vonatkozások felfüggesztésén keresztül ragadhatjuk meg. Csakhogy kétféle vonatkozás lehetséges: az adott dolog vonatkozhat más dolgokra, és vonatkozhat ránk magunkra. Ekkor azt mondhatjuk, hogy Kant csak a *ránk* való vonatkozással számolt, de nem számolt a más dolgokra való vonatkozásokkal. Ha a magában való dolog a más dolgokra való vonatkozások felfüggesztését jelentené, akkor még lehetne számunkra-való, vagyis meg lehetne ismerni. (Ezzel kezelhetővé válna egy régi dualitás: *egyrészt* a filozófia a dolgokkal mint olyanokkal foglalkozik, amint éppen megfelelnek a fogalmuknak; *másrészt* pedig a filozófia a dolgokkal foglalkozik, amint azok az emberre vonatkoznak.)²¹ (2) Megpróbálkozhatnánk az „abszolútum” fogalmának módosításával is. Ez a fogalom a német idealizmus első korszakában – amelynek záróköve éppen *A transzcendentális idealizmus rendszere* – még az emberi megismerés kontextusában helyezkedett el. Idézzük fel még egyszer Schelling könyvének nyitógondolatát: „Észnek az abszolút ész-t nevezem, vagyis az ész-t, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”²² Csak most tűnik fel e mondat kétértelműsége: az ész jelentheti a szubjektum és az objektum közötti kapcsolatot, de ugyanígy jelentheti e kapcsolat által konstituált létezőt is. *A transzcendentális idealizmus rendszerében* az abszolútum a kapcsolat által konstituált, pontosabban az azonosság által meghatározott, most viszont ezt ki-

¹⁹ Novalis 1996. 2. 101.

²⁰ Kant 2004. 34. (B XX).

²¹ Ez a tradíció Prótágorasz „homo mensura”-tétele és Szókratész daimón-fogalma óta meghatározó volt az egész európai filozófiatörténet számára.

²² Schelling 1985a. 46. és 2011. 62.

egészíti, mintegy átfogja ennek *létezőként* való meghatározása. Így az abszolútum fogalmában egy alapvető változás következik be: az 1790. és 1800. közötti években az abszolútum fogalma levetette a skolasztikus filozófiának azt az örökségét, hogy az abszolútum Isten fogalmához kötődik. Ezzel szemben az ész most Schellingnél egy olyan fogalommá válik, amely az istenfogalom örököse lesz. Ez a fordulat nagy valószínűséggel Spinoza *Etikájának* újratanulmányozására vezethető vissza. Schelling ezt írja: „Az észen kívül semmi nincs, és minden az észben van.”²³ Spinoza az első könyv 15. tételében ezt mondja: „Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem fogható fel.”²⁴ Ez a tétel jól mutatja, hogy az Istenben való létezés és a megismerhetőség egy és ugyanaz. Vagyis ha az Istenben létező dolgok a magukban való dolgok, akkor a kanti fogalomalkotással dacolva arra az eredményre jutunk, hogy csakis a magukban való dolgok ismerhetők meg. De ez a koncepció Spinozánál már nincs részletesen kifejtve, mivel nagyrészt magától értetődőnek tekintette. E koncepció mögött viszont egy hosszú értelmezési tradíció áll, amelynek csúcspontját minden bizonnyal Eckhart Mester képviseli. „Tudnivaló, hogy mindazok, akik Istent leplezetlenül ismerik meg, egyúttal a teremtményeket is megismerik [...]. Mármost a mesterek ezt mondják: amikor magunkban a teremtmény mivoltot ismerjük meg, az »alkonyi ismeret«, ebben a teremtményeket a sokféleség és a különbözőség képeiben látjuk. De amikor a teremtményeket Istenben ismerjük meg, az a »hajnali ismeret«, amelyben a teremtményeket bármely különbözőségtől mentesen, képek és hasonlatosságok nélkül abban az Egyben látjuk, ami maga Isten.”²⁵ A kartezianizmus korában ezt a gondolatot a legpregnansabban Malebranche képviselte. Ő a III. levelében a következőket írta: „Minthogy azonban a testek látásában nincs más, mint a kiterjedés ideája [...], bizonyos, hogy a testeket csak Istenben láthatjuk, ha egyszer csak benne láthatjuk a kiterjedés ideáját, vagyis az *intelligibilis kiterjedést* [...]”²⁶ Schelling mindenekelőtt Eckhart Mesterre támaszkodva úgy véli, hogy az Istenben való megismerés a dolgok azonosságát állítja előtérbe.²⁷ (Ebből adódik a szubsztancia mozdulatlansága is.)

²³ Schelling 1985a. 47. és 2011. 62.

²⁴ Spinoza 1997. 42.

²⁵ Eckhart 2010. 433. (Most tekintsünk el attól, illetve csak jelezni szeretném, hogy ez a gondolat már Szent Ágostonnál is felmerül, lásd Ágoston 2006. 3. 44.)

²⁶ Malebranche 2010. 219. Kiemelés tőlem: W. J. Az „intelligibilis kiterjedés” fogalmát Szent Ágoston vezette be. Ágostonra hivatkozva Malebranche a következőket írta: „Istenben tehát megvan a teremtet kiterjedés ideája, és én ezt nevezem Szent Ágostonnal együtt intelligibilis kiterjedésnek, amely mintegy az intelligibilis létezők tárházában van.” Malebranche 2010. 218–219.

²⁷ Ez persze a leibnizi koncepció (pontosabban Locke és Leibniz vitájának) újra aktualizálást is jelenti. „A *tudás* ugyanis nem más, mint két *tetszőleges ideánk* közti összefüggés és megegyezés, illetve ellentét és meg nem egyezés észlelése. Akár elképzelünk valamit, akár sejtéseink vannak, akár hiszünk valamit, ez mindig így van.” „A tudás még általánosabban értendő, ugyanis jelen van az ideákban vagy fogalmakban is, még mielőtt beállításokról és igazságokról beszélnénk.” Leibniz 2005. 339.

Ezzel együtt a filozófia fogalma is átalakul: a filozófia nem más, mint az isteni megismerés; az ész mint megismerő önmagát ismeri meg. A filozófia ezért az ész önmegismerése.²⁸

II.

A hegeli szellemfogalom (úgy, ahogy az elsősorban *A szellem fenomenológiájában* megjelenik) a német idealizmus egyik legtalányosabb fogalma.²⁹ Talán az a legyszerencsebb, ha ezt a fogalmat első megközelítésben a schellingi észfogalom „továbbfejlesztéseként” próbáljuk megragadni. Hegel már az 1803–04-es és az 1805–06-os jénai előadásokban sokat beszélt a „szellemről”. Ezekben az előadásokban a „szellemnek” az „észhez” képest lesz egy alapvetően új aspektusa, ami a „népszellem” fogalmában jut kifejezésre. Ebből kiindulva már sejthetjük, hogy Hegel alapvető törekvése az észfogalomban rejlő hiposztazáció kiküszöbölésére irányult.³⁰ (Ezért is hangsúlyozza *A szellem fenomenológiájában* újra és újra, hogy a filozófiának a sémák és az előre gyártott összefüggések helyett magukról a dolgokról kellene beszélnie.) Hegelnek a hiposztazáció kiküszöbölésére – ha jól látom – alapvetően két teoretikus stratégiája volt: a „szellem” fogalmá-

²⁸ Így kötötte össze Schelling a transzcendentális idealizmust és a természetfilozófiát. Tulajdonképpen visszaléptünk mindkettő elé, egy olyan világba, amelyben az abszolútum a fent körvonalazott jelentéssel rendelkezik. Majd ezután következhet a transzcendentális idealizmus és a természetfilozófia, amelyben az abszolútum már kimondottan mint a megismerés fogalma jelenik meg.

²⁹ Lásd ehhez Michael Quante kitűnő tanulmányát: Quante 2007.

³⁰ Habermas egy híres tanulmányban erről a következőket írta: „A nyelv, a szerszám és a család a dialektikus viszonyok egyenlő értékű mintái: a szimbolikus ábrázolás, a munkafolyamat és a reciprocitásra épülő interakció a maga sajátos módján valósítja meg a szubjektum és az objektum közötti közvetítést. A kifejtés során a nyelv, a munka és az erkölcsi viszony dialektikája a közvetítés sajátos alakzataiként jelenik meg; itt még nem az *azonos logikai forma* szerint megkonstruált fokozatokról van szó, hanem magának a konstrukciónak a *különböző formáiról*. Tézisem [...] a következőképpen fogalmazható meg: nem arról van szó, hogy a szellem a reflexióban való önmozgása során többek között a nyelvben, a munkában és az erkölcsi viszonyban manifesztálódik, hanem arról, hogy a nyelvi szimbolizáció, a munka és az interakció dialektikus összefüggése határozza meg a *szellem fogalmát*.” Habermas 2009. 17. Kiemelések tőlem: W. J. E tézis fonákjaként *A szellem fenomenológiája* kapcsán két állítást fogalmazhatunk meg: (1) Ebben a műben a szellem „*azonos logikai forma* szerint megkonstruált fokozatokból” áll; vagyis a szellem hiposztazált fogalommal válik. (2) Ez a hiposztazált „*azonos logikai forma*” maga alá temeti a „szellemhez” kötődő interakciós összefüggéseket. Az 1803–04-es előadások egy helyén Hegel így fogalmaz: „Egy nép abszolút szelleme nem más, mint az [az] abszolút általános közeg, mely elnyelt magában minden egyes tudatot [...]” Lásd Hegel 1982. 329. Ezt a második tételt azóta erős bírálatok érték. Michael Quante a fent idézett tanulmányában azt állította, hogy *A szellem fenomenológiájában* a „szellem” igenis megőrzi azt az alapvető jelentést, amely a következő szöveghelyhez kötődik: „Ezzel előttünk van [...] a szellem fogalma [...]: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*.” Hegel 1979a. 100. (A fordítást módosítottam.) A szellem így a „mi” és az „én” szintézise; nem igaz tehát, hogy a „mi” háttérbe lépne az „én” kedvéért, és mintegy eltűnne mögötte.

nak dinamizálása és a pedagógiai koncepció kidolgozása. (1) A schellingi „ész” statikusságát már sokan szembeállították a hegeli „szellem” dinamizmusával. A mű vége felé Hegel így fogalmaz: „A szellem azonban úgy mutatkozott meg számunkra [mint] az önmaga-létnak *ez* a mozgása, amely önmagán kívülre helyezkedik, és elsüllyed a maga szubsztanciájában, és éppen úgy, mint szubjektum belőle önmagába tér vissza [...]”.³¹ Ez visszautal a könyv előszavának híres megfogalmazására: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek a kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.”³² Hegel arra figyelmezteti Schellinget, hogy a tisztán a spinozai szubsztanciára való támaszkodás szükségképpen statikus koncepcióhoz vezet. Spinoza a könyv elején álló harmadik definícióban ezt írja: „Szubsztancián azt értem, ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalmát más dolog fogalma nélkül alakíthatjuk ki.”³³ A szubsztancia valami feltétlen: és ezt Schelling és Hegel is az abszolútum fontos vonásának tekintették. Azután később (a 6. tétel következtetett tételében) Spinoza így ír: „A szubsztanciát tehát egyáltalán nem hozhatja létre másvalami.”³⁴ Hegel ezt a tételt túlfeszíti: úgy értelmezi, hogy a szubsztanciát semmi nem hozhatja létre, tehát önmaga sem, így nem lehet dinamikus, önmagát mozgató egység sem. Schelling még 1795–96-ban a *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizmusról* című művében meghirdette a spinozai és a fichtei rendszer szintézisét, most viszont mintha egyértelműen Spinozához térne vissza.³⁵ Hegel viszont a fichtei *tételezés* fogalmát szeretné belevinni a szubsztanciába. A szellem így nem más, mint az önmozgásra képes és önmagát mozgató szubsztancia; Hegel maga ezt néha „eleven szubsztanciának” is nevezi. „Az *eleven szubsztancia* továbbá az a lét, amely valójában *szubjektum*, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássá-levésének önmagával való közvetítése.”³⁶ Ezzel a dinamizmussal Hegel valamelyest gyengíteni tudja az ész, illetve a szellem fogalmában rejlő hiposztazációt. A szellem így ugyanis számtalan alakzaton keresztül végigvonulva jut el a maga legfelső szintjéhez, az abszolút tudáshoz. Ebben a tekintetben azonban Hegel fogalomhasználata nem teljesen következetes. Nézzük most a könyv programjának egyik leghíresebb meghatározását: Hegel szerint a szellem közvetlen létezése a tudat, a közvetlen létezés pedig azt jelenti, hogy a szellem egy dehiposztazált létező. És most következze a meghatározás: „Az erről az útról szóló tudomány a tudat *tapasztalatának* tudománya; a szubsztanciát és mozgását

³¹ Hegel 1979a. 412. A fordítást módosítottam.

³² Hegel 1979a. 17.

³³ Spinoza 1997. 25.

³⁴ Spinoza 1997. 30.

³⁵ Lásd Schelling 2003. 99–143. (Ez persze csak az utolsó hat levélre érvényes; e koncepció körvonalazódásában – mint tudjuk – Hölderlinnek döntő szerepe volt.)

³⁶ Hegel 1979a. 17. Az első kiemelés tőlem: W. J.

tekinti a tudat tárgyának.”³⁷ Fogadjuk el, hogy ez a mondat ekvivalens a következő kijelentéssel: „Az általában vett tudománynak ezt a kibontakozását [...] mutatja be a szellemnek ez a *fenomenológiája* [...]”.³⁸ Hegelnek azonban ebben az esetben egyértelműen a szellem tapasztalatának tudományáról kellett volna beszélnie. (2) A következő kijelentés még akár Schellingtől is származhatna: „Egyedül a szellemi a *valóságos*; ez a lényeg vagy a magában valóan *létező* [...]”.³⁹ Hegel szerint azonban a szellemi világ nem feltétlenül az ember világa *fölött* helyezkedik el: „Ez a magában való [...] lét először is számunkra való, vagyis [...] ez a szellemi *szubsztancia*.”⁴⁰ Vagyis a kérdés az, hogy hogyan válhat a magában való számunkra valóvá. Másként megfogalmazva: véges emberi lényekként hogyan léphetünk be az isteni tudományba? Erre válaszolva Hegel kidolgoz egy röviden kifejtett, de mégis nagyszabásúnak mondható pedagógiai koncepciót. Mielőtt erre egy pillantást vetnék, azt szeretném kimondani, hogy Hegel tulajdonképpen Schelling 1802-ben Jénában az „akadémiai stúdium módszeréről” tartott előadásait próbálja beemelni a maga filozófiai rendszerébe.⁴¹ Ebben írja Schelling: „A tudás sohasem más, mint törekvés az isteni lénnyel való közösségre, [az] őstudásban való részesedésre [...]”.⁴² Amit a tudományokban elérhetünk, az egyúttal a tudományok előfeltevése is: „Ám a tudományoknak ez az első előfeltétele, a feltétlen idealitás és a feltétlen realitás lényegi egysége, csak azáltal lehetséges, ha az egyik is és a másik is *ugyanaz*. [...] Hogy ti. az *idea* az abszolútumban egyszersmind a *lét* is. Ily módon az abszolútum az, ami a tudásnak is legfelsőbb előfeltétele, és maga a legelső tudás.”⁴³ Ebből számunkra most csak az a fontos, hogy az abszolútum egyszerre a létezés és a megismerés fogalma. (Schelling most már mellőzi az „ész” fogalmának használatát.) Az előadások mindenesetre a filozófia iránti *lelkesedést* próbálják felkelteni. „Aki [...] szorgalmát valamely alárendelt és korlátozott tudománynak szenteli, nem alkalmas arra, hogy felemelkedjék a tudomány organikus egészének szemléletéhez. Ezt a szemléletet általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától [...] lehet elvárni [...]”.⁴⁴ Hegel ezt a patetikus bevezetést, a filozófia tanulmányozására és művelésére való felszólítást egy józan leírással próbálja helyettesíteni. A józan leírás mindkét féllel szemben egy-egy követelményt fogalmaz meg: (a) A filozófia tanulmányozásába fogó ifjúnak el kell fogadnia a filozófia álláspontját, vagyis késznek kell lennie arra, hogy belépjen a szellem birodalmá-

³⁷ Hegel 1979a. 26.

³⁸ Hegel 1979a. 22. A fordítást módosítottam.

³⁹ Hegel 1979a. 20. A fordítást módosítottam.

⁴⁰ Uo. A fordítást módosítottam.

⁴¹ Szinte teljes biztonsággal állíthatjuk, hogy Schelling ezeket az előadásokat alkalmi jellegűnek tekintette. De a kiindulópontot tekintve ezek az előadások a lehető legszorosabb összhangban állnak a *filozófiai rendszerem bemutatása* című művel.

⁴² Schelling 1985b. 819.

⁴³ Schelling 1985b. 818–819.

⁴⁴ Schelling 1985b. 817.

ba; (b) a filozófiának pedig azt kell megmutatnia, hogy az út végigkövetése valóban elvezet az abszolút tudáshoz. A filozófia így egyszerre két síkon mozog: az egyik a Hegel által kidolgozott kész koncepció, a másik pedig a filozófia tanulmányozásába fogó fiatalember nézőpontja. Ők ketten csak a végponton fognak találkozni. A végpontot pedig akkor értük el, amikor az ifjú is átlátja az egészet. Hajlamos lennénk rá, hogy az előszó következő híres sorait az ifjú perspektívájához kössük: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”⁴⁵ Az ifjút ugyanis – amint a könyvön végighalad – rengeteg csalódás éri: a szellem minden alakzatának elemzése azzal a meggyőződéssel kezdődik, hogy most (vagy most végre) sikerült elérnie az abszolút tudást. És aztán kiderül, hogy mégsem; minden egyes alakzat kifejtése vagy bemutatása így a kritika egy modelljét is felvázolja. De az ifjú nem veszítheti el a motivációját, tovább kell mennie, nem szabad elcsüggednie, tudnia kell, hogy „az igaz az egész”. Ezzel a koncepcióval Hegel valóban kiegészítette és komplexebbé tette a schellingi filozófiát. Úgy próbálta meg kikapcsolni a hiposztazációt, hogy megmutatta, hogy az ifjú *hogyan* találhat utat az isteni igazság felé. A filozófia így már nem egyszerűen az „ész” vagy a „szellem” önmegismerése, hanem egyúttal meghívás is az ebbe való bekapcsolódásra.

A Hegel utáni közvetlen recepció mindenekelőtt ezt vonta kétségbe; Feuerbach már öt évvel Hegel halála után így írt: „a [*Fenomenológia*] nem a gondolat mászlétével, hanem a *gondolat mászlétének gondolatával* kezdődik.”⁴⁶ A „gondolat” helyett nyugodtan mondhatunk „szellemet” is, és így ahhoz az állításhoz jutunk, hogy a szellem (minden törekvése ellenére) maga is *hiposztazált* létező.

III.

Hegel és Schelling a 19. század első éveire kialakult szellemi kapcsolatát azonban mélyebben kellene megragadnunk. Ehhez Georg Lasson 1915. október 20-án Berlinben tartott híres előadására szeretnék támaszkodni. Az előadás végén Lasson szinte dogmatikusan leszögezi a hegeli koncepció aktualitását: „Biztosak lehetünk benne, hogy ameddig emberek élnek és dolgoznak a Földön, az igazságot fogják szemlélni és az örökkévalóhoz próbálnak közeledni, miközben a megismerés alapja mindig ugyanaz marad, amelyre Hegel is támaszkodott, mint előtte az igazság minden nagy tanúja: kezdetben volt a logosz, és a logosz Isten-nél volt, és a logosz Isten volt.”⁴⁷ (Az utalás a *János-evangélium* prologusára vonatkozik, annak első két versére: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt,

⁴⁵ Hegel 1979a. 18.

⁴⁶ Feuerbach 1978. 133.

⁴⁷ Lasson 1916. 36.

és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél.”)⁴⁸ Lasson utalása metaforikus, de ha szigorúan vesszük, akkor úgy is értelmezhető, hogy a hegeli filozófiában a logosz szólal meg.⁴⁹ A kijelentést még tovább általánosítva azt mondhatjuk, hogy a hegeli koncepció mögött teológiai motívumok állnak. De mielőtt kimondottan Hegelre vonatkoztatnánk Lasson szavait, tegyük fel általánosságban a kérdést: mi lehetne ez a logosz? A logosz tulajdonképpen az „ész” és a „szellem” fogalmának közös neve.⁵⁰ A logoszra vonatkozó filozófia az isteni tudomány; a filozófusnak ezért a logoszból kell részesednie. Ahogy Spinoza a szubsztanciában való részesedésről beszélt, úgy beszélhetünk Schelling és Hegel esetében a logoszból való részesedésről. Azt az állítást, hogy a gondolkodás a szubsztancia attribútuma, a következőképpen értelmezhetjük: „Csak azért, hogy a gondolkodás ugyanazon szükségszerű szubsztancia attribútuma, mint amely a kiterjedést is »hordozza«, válik lehetségessé, hogy valaminek elgondolása eltalálja a realitást. Csak az abszolút szubsztanciában való részesülés révén lesz a gondolkodás, Spinoza szerint, egyáltalán kompetens, hogy a kiterjedésről beszéljen.”⁵¹ Ennek analógiájára azt mondhatjuk, hogy Schellingnél és Hegelnél csak a logoszban való részesedésen keresztül válik képessé az ember a filozofálásra, válik képessé arra, hogy belépjen az isteni tudomány birodalmába. A fiatal Schelling csak egy jelentéktelen lábjegyzetben használta a „logosz” kifejezést, Hegelnél viszont – *A logika tudománya* című művében – mintha egy önálló logosz-elmélet körvonalazódna. „[A fogalom] a *gondolkodás* tárgya, terméke és tartalma, a magában- és magáért-való lényeg, a logosz, a létezőnek ésszerűsége, annak az igazsága, ami a dolgok nevét viseli; legkevésbé a logoszt szabad kizárni a logika tudományából.”⁵² Ha hátulról kezdjük el értelmezni az idézetet, akkor azt mondhatjuk, hogy a „logika tudományának” tulajdonképpeni tárgya a logosz. A fogalom pedig a logika legfelső, harmadik szintje, melynek tárgya a logosz, a létező ésszerűsége; ez az ésszerűség pedig a lét-tanának és a lényeg-tanának szintéziseként jön létre. Ezzel eljutunk az igazság szférájába. Természetszerűleg felmerül a kérdés, hogy miért nem ezzel kezdődik a logika. „Ha a fogalmat, ahogy itt tör-

⁴⁸ Fordította Gál Ferenc és Kosztolányi István.

⁴⁹ Fichte az 1806-ban tartott előadásaiban részletesen beszél a *János evangéliumáról* és annak prologusáról. „Egyáltalán nincsen más lét és más élet a közvetlen isteni életen kívül. Ez a lét a tudatban sokféle módon ellepleződik és elhomályosul, mégpedig e tudat saját kiirhatatlan, lényegében gyökerező törvényei szerint. Viszont minden leplezettségtől mentesen és pusztán a végtelenség formája által modifikálva újra előlép a jámbor ember életében és cselekvésében.” Fichte 2010. 116. Fichte azt próbálja meg kimutatni, hogy a saját tudománytana a lehető legnagyobb összhangban van a *János evangéliuma* prologusával. Egyelőre a kutatás – ismereteim szerint – nem vizsgálta, hogy ezek az előadások hathattak-e *A szellem fenomenológiájára*.

⁵⁰ Lásd Enders – Kühn 2011. Ez a kitűnő és nagyon igényes áttekintés azonban a logosz fogalom jelenlétét Hegelnél csak a vallásfilozófiai előadásokban, Schellingnél pedig csak a kinyilatkoztatásról szóló előadásokban mutatja föl.

⁵¹ Schmidt-Biggemann 2011. 132.

⁵² Hegel 1979b. 14.

tént, mint a lét és a lényeg igazságát jelöljük meg, akkor el kell készülnünk arra a kérdésre, miért nem vele kezdtük a fejtegetést. Erre azt feleljük, hogy ahol a gondolkodó megismerésről van szó, azért nem lehet az igazsággal kezdeni, mert az igazság mint kezdet pusztá kijelentésen alapul, a gondolt igazságnak azonban, mint olyannak igazolnia kell magát a gondolkodás előtt.”⁵³ Végül az, hogy az igazságnak igazolnia kell magát a gondolkodás előtt, úgy értendő, hogy az igazság nem lehet a logika pusztá tárgya, hanem egyúttal annak terméke is. A logika nem egyszerűen felfedezi a már meglévő igazságokat, hanem meg is konstruálja azokat. „A fogalom nem pusztán a lét vagy a közvetlen, hanem hozzátartozik a közvetítés is; de ez benne magában rejlik s a fogalom az önmaga által és önmagával közvetített.”⁵⁴ És az általunk kiemelt összefüggésben talán ez a legfontosabb: az igazságnak van egy teremtető aspektusa, vagyis a logoszban benne van a teremtetés mozzanata. Ezzel Hegel egy olyan összefüggésrendszert állított fel, amelyben megőrizhető a kanti szubjektum aktivitása. De Hegel számára talán még ennél is fontosabb a fogalomban rejlő konkrétság. „A fogalom a teljességgel *konkrét*, mert a negatív egység magával mint magában- és magáért-való-meghatározottság, amely az egyediség, maga alkotja magára való vonatkozását, az *általánosságot*.”⁵⁵ Ebből már jól látható, hogy Hegel a konkrétum és az általánosság egymással való összekötésén keresztül próbál eljutni a logosz átfogó elméletéhez. Ez mindenesetre azt bizonyítja, hogy a hiposztazáció veszélyét Hegel maga is a leghatározottabban felismerte.⁵⁶

Így végül arra az eredményre jutunk, hogy Hegel *azért* próbálta elkerülni a hiposztazációt, mert a logosz maga ezt követeli. A logosz alapvető vonása ugyanis az immanenssé-válás. „S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be.”⁵⁷ A testté válás nem más, mint a létezésbe való belépés. Ezért a konkrétum feltétlen követelmény. Amikor Hegel a *Femomenológia* előszavában Schellinget bírálja, akkor tulajdonképpen azt akarja mondani, hogy Schelling észfogalma nem konkréti-zálható, vagyis elhibázott a logosz olyan értelmezése, amely elzárja a megtestesülés lehetőségét. Ezt az alapvető kritikát persze elfedi Hegel indulata: „Az ilyen bölcsesség fortélyát olyan hamar lehet megtanulni, amilyen könnyű gyakorolni;

⁵³ Hegel 1979c. 254.

⁵⁴ Hegel 1979c. 260.

⁵⁵ Hegel 1979c. 261. (A második kiemelés tőlem: W. J.)

⁵⁶ Bizonyos szöveghelyek azt sejtetik, hogy Hegel legelső kritikusaiknak igazi kifogása nem is az volt, hogy Hegel nem ismerte fel a veszélyt, hanem az, hogy egy valóságos problémára csak látszattmegoldást adott. „A [fogalom] másképp beszél, mint ahogy gondolkodik; »létet« mond, »lényeket« mond, de csak saját magát gondolja. Csak a végén beszél úgy, ahogy gondolkodik; itt azonban azt is visszavonja, amit a kezdetnél mondott, és így szól: íme lássátok, én magam vagyok az, amit eddig a kezdetnél és a folytatásnál egy másik lénynek gondoltatok. A lét, a lényeg, a [fogalom], de még nem vallja be, hogy az; a titkot még megtartja magának.” Feuerbach 1978. 127.

⁵⁷ Jn 1,14. Fordította Gál Ferenc és Kosztolányi István.

megismétlése, ha ismeretes, olyan elviselhetetlenné válik, mint egy átlátott bűvészmutatvány megismétlése.”⁵⁸ Ezt a filozófiát (amely a megtestesülésre nem képes logosz analógiája) Hegel egyszerűen laposnak tekinti. Tulajdonképpen már jól értjük a gondolatot, amikor még egy lapáttal rátesz: „Ennek az egyhangú formalizmusnak szerszámát nem nehezebb kezelni, mint egy festő palettáját, amelyen csak két szín volna, teszem vörös és zöld, hogy amazzal kiszínezzon egy felületet, ha történeti képet kívánnak, emezzel, ha tájképet.”⁵⁹ Ennek a sematikus laposságnak a jellemzésére vezeti be Hegel az „unalom” fogalmát. Ezt a kifejezést filozófiai terminusként korábban Pascal és Hume is alkalmazta. Pascal az unalmat egy olyan fogalomhoz köti, amelyet a későbbiekben majd szorongásnak fognak nevezni. „Mert vagy arra a bajra gondolunk, amely éppen fogva tart, vagy pedig arra, amely fenyeget. És ha minden oldalról biztonságban is éreznénk magunkat, akkor az unalom nem mulasztaná el, hogy saját erejéből, a szív mélyéből – ahol megvannak a maga természetes gyökerei – előjöjjön és a szellemet megtöltse a maga mérgével.”⁶⁰ Hume meglepő módon ugyanebben az összefüggésben beszél az unalomról: „Még életünk legszerencsésebb fordulataiba is annyi gond és unalom vegyül, hogy továbbra is az eljövendő élet marad minden félelmünk és minden reménységünk egyetlen valódi tárgya. Szüntelenül azon igyekszünk, hogy imádságokkal, hódolattal és áldozattal próbáljuk megbékíteni azokat az ismeretlen hatalmakat, amelyek tapasztalataink szerint oly sok bajjal és szenvedéssel sújthatnak valamennyiünket.”⁶¹ Hegel tehát egy már meglévő unalom-fogalommal szembesül, de ezt következetesen elszakítja a szorongástól és az egyhangúsághoz, a sematizmusához köti. A filozófiának óvakodnia kell attól, hogy unalmassá váljék.⁶² Tartalmi értelemben ez azt jelenti, hogy a filozófia nem érheti be azzal, hogy a teremtés *előtti* világot ábrázolja. A filozófiának el kell jutnia a teremtett világhoz; a filozófia nem egyszerűen az isteni tudomány, hanem az isteni tudomány, amennyiben az a világban megjelenik. Ezt a szellem fogalmának kellene garantálnia; a szellem nem más, mint az ész, amennyiben az valóságossá, azaz konkrétá válik.

A logosz megtestesülésének értelme azonban mégiscsak bonyolultabb: a *János-evangélium* prologusa mindenekelőtt a teremtés gondolatát köti össze Jézus fellépésével. Pontosabban: Jézus fellépését magára a teremtésre vonatkoztatja vissza. Jacob Böhme még azt mondta, hogy az észnek tudatában kellene lennie a maga „teremtettségének”; a teremtettség tudatosítása pedig azt jelenti, hogy Isten permanensen jelen van, nem rejtőzik el előlünk, nem történhetnek velünk igazságtalanságok. A teremtettség tudatosítása stabilizálja a hitet. Mintha

⁵⁸ Hegel 1979a. 34.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Pascal 2007. 157.

⁶¹ Hume 2006. 91.

⁶² Így parafrázálhatjuk *A szellem fenomenológiájának* az épülésre/épületességre vonatkozó megjegyzését. (Hegel 1979a. 13. A fordítást módosítottam.)

ezt most Jézus fellépésének kellene garantálnia. Mintha ez a fellépés véget vetne a 37. zsoltár által leírt (igazságtalan) világnak: *az ország, ha nem is a szegényeké, de a filozófusoké és filozófiával foglalkozóké lesz.*⁶³ Így lépünk be egy megváltott világba;⁶⁴ ezt kell közvetítenie a szellemnek.

IRODALOM

- Ágoston, Szent 2006. *Isten városáról*. III. kötet. Ford. Földváry Antal. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Böhme, Jacob 2009. *Christosophia, avagy a Krisztushoz vezető út*. Ford. Makovnik Péter. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Eckhart Mester, 2010. *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltevények és értekezések*. Ford. Bányai Ferenc. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Enders, Markus – Rolf Kühn 2011. „*Im Anfang war der Logos...*”. *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*. Freiburg – Basel – Wien, Herder Verlag.
- Feuerbach, Ludwig 1978. *A hegeli filozófia kritikájához*. Ford. Endreffy Zoltán. In Uő. *Filozófiai kritikák és alpekvek*. Budapest, Magyar Helikon. 89–158.
- Fichte, Johann Gottlieb 2010. *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest, Szent István Társulat.
- Habermas, Jürgen 2009. Munka és interakció. Megjegyzések Hegel jénai előadásaihoz. Ford. Weiss János. In *Replika*. 68. 17–35.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya*. I. rész. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979c. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hume, David 2006. *Beszélgetések a természetes vallásról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Lasson, Georg 1916. *Was heißt Hegelianismus?* Berlin, Verlag von Reuther und Reichard.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Malebranche, Nicolas 2010. *III. levél*. In Schmal Dániel szerk. *Lélek és elme a kartezianizmus korában*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Novalis 1996. *Werke in zwei Bänden*. Köln, Könnemann Verlag.
- Pascal, Blaise 2007. *Gedanken über die Religion*. Digitale Bibliothek.
- Quante, Michael 2007. Az elismerés mint *A szellem fenomenológiájának* ontológiai princípiuma. Ford. Weiss János. In *Kellék*. 33–34. 175–190.

⁶³ „Nézd, a gonoszok eltűnnek, de akik az Úrban hisznek, birtokolják a földet [birtokolni fogják az országot].” (9. vers, id. fordítás) A 37. zsoltár recepciójáról és értelmezéséről kitűnő áttekintést nyújt Tiquillahuanca 2008.

⁶⁴ A 37. zsoltár egyik legkorábbi recepciója a *Máté-evangélium* hegyi beszédéhez kötődik (5,3–12). Lásd Tiquillahuanca 2008. 46–48.

- Reinhold, Carl Leonhard 1979. *Rezension*. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Leipzig, Reclam.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1985a. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In uő. *Ausgewählte Schriften*. 2. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1985b. *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*. Ford. Révai Gábor. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/5–6. 815–907.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2003. *Fiatalkori írások*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2011. Filozófiai rendszerem bemutatása. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 57–81.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2011. *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor – Simon József. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest, Osiris Kiadó.
- Tiquillahuanca, Narciso Crisanto 2008. *Die Armen werden das Land besitzen. Eine exegetische Studie zu Psalm 37*. Berlin – Münster – Wien – Zürich – London, LIT Verlag.